



Butler University Digital Commons @ Butler University

Scholarship and Professional Work - LAS

College of Liberal Arts & Sciences

1994

Cohen's Socialist Reconstruction of Kant's Ethics

Harry van der Linden

Butler University, hvanderl@butler.edu

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.butler.edu/facsch_papers



Part of the [Philosophy Commons](#)

Recommended Citation

van der Linden, Harry, "Cohen's Socialist Reconstruction of Kant's Ethics" *Ethischer Sozialismus: Zur politischen Philosophie des Neukantianismus* / (1994): 146-165.

Available at https://digitalcommons.butler.edu/facsch_papers/42

This Book Chapter is brought to you for free and open access by the College of Liberal Arts & Sciences at Digital Commons @ Butler University. It has been accepted for inclusion in Scholarship and Professional Work - LAS by an authorized administrator of Digital Commons @ Butler University. For more information, please contact digitalscholarship@butler.edu.

Permission to post this publication in our archive was granted by the copyright holder, Suhrkamp Insel (<http://www.suhrkamp.de/>) and the author. This copy should be used for educational and research purposes only.

The original publication appeared at:

Van der Linden, Harry. "Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants," in *Ethischer Sozialismus: Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, ed. Helmut Holzhey (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), pp. 146-165.

DOI: not available

Original English version of "Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants," in *Ethischer Sozialismus: Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, ed. by Helmut Holzhey (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994). **The German version follows this English translation.**

Harry van der Linden

Cohen's Socialist Reconstruction of Kant's Ethics

My main objectives in this paper are (a) to explicate Hermann Cohen's socialist reconstruction of Kant's ethics; (b) to show that this reconstruction overcomes some weaknesses of Kant's ethics; and (c) to briefly assess Cohen's ethical socialism in terms of its significance for our present situation.¹

1. From Kant to Ethical Socialism

In *Ethics of the Pure Will* (1904) Cohen expounds a thesis which may be seen as the core of the Kantian ethical socialism of the Marburg School: the third formulation of the categorical imperative, which tells us that we should treat humanity in our own person and in other persons always as an end and never as a means only, expresses a clear criticism of capitalism and sets forth, moreover, in synoptic fashion, the idea of socialism. In a word, Cohen contends here that capitalism is to be condemned because in this economic system the worker is doomed to function as a mere means for the ends of others, i.e., the capitalists. After citing the third formula, Cohen describes its socialist aspect:

The deepest and most powerful meaning of the categorical imperative is expressed in those words; *they contain the moral program of a new era and the entire future world history....The idea of the priority of humanity as an end becomes the idea of socialism, which defines each human being as an end in itself, as purpose.*²

Cohen's thesis soon received sharp criticism. Karl Kautsky attacked his view in *Ethics and the Materialist Conception of History*, claiming that "the would-be 'socialist' principle which fixes the Personality and Worth of men is...just as

¹ Some of the topics discussed in the first section of this paper are elaborated in my *Kantian Ethics and Socialism* (Indianapolis: Hackett, 1988). I draw here in particular from Chapters I and VI.

² *Ethik des reinen Willens* (Hildesheim/New York: Georg Olm Verlag, 1981), pp. 320 and 321. See also pp. 604-05. Reprint of the second edition of 1907. The first edition appeared in 1904.

consistent with Liberalism or Anarchism as with Socialism."³ We may suspect that Kautsky's criticism is colored by ideological considerations and commitments in that he, as an orthodox Marxist, had at the outset little sympathy for Marburg socialism and its (not unqualified) support for Eduard Bernstein's revisionism. However, even Ferdinand Tönnies, who was sympathetic to the political program of the Marburg Kantians, launched a similar criticism against Cohen in a long review of *Ethics of the Pure Will*. After quoting Kautsky's remark on the "would-be 'socialist' principle," Tönnies states: "This is not only correct, but Kant himself undoubtedly thought about [this imperative] only along the lines of liberalism."⁴ Tönnies then continues to argue that the "humane employer" is justified in claiming that he does not treat his workers as a mere means because his own end -- the economic success of the company -- is also their end in that their livelihood depends on this success. Moreover, the humane employer, for the sake of the worker and not for his own sake, may make a yearly contribution to the local employment office, which again shows that the Kantian imperative can be satisfied within capitalist society.

The critical remarks of Kautsky and Tönnies reflect some common misunderstandings of Kantian socialism and can partly be dismissed as irrelevant. The very fact that Kant himself adhered to liberalism is not the issue; rather, the question is whether socialism can be convincingly extrapolated from his ethics. To put it otherwise, Cohen's famous claim that Kant "is the true and real originator of German socialism"⁵ is a claim not about what Kant believed but about where the logic of his argument leads us. Furthermore, the criticism of Kautsky and Tönnies rest on the misguided view that Kant's ethics is only an individual ethics, not a socialist ethics, and that Marburg Kantian ethics remains accordingly within the same limits.⁶ We will soon see in which respects this view is mistaken with regard to Kant. Now it should be noted that the target of the moral critique of Marburg Kantian socialism is not the individual employer but the class of capitalists, or, better, the capitalist economic system. We may grant that some capitalists are more humane than others, but the real issue is whether the capitalist economic system as such implies that the working class is in some sense forced into the position of "means only." In what sense? The answer to this question may be intuitively clear, but it needs to be explicated and defended. Perhaps we should criticize some

³ Translated by John B. Askew from the third German edition (Chicago: Charles H. Kerr, 1909), p. 58.

⁴ "Ethik und Sozialismus," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 29 (1909): 895-930, p. 924.

⁵ See "Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Langes *Geschichte des Materialismus*," in Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Zweiter Band, edited by Albert Görland and Ernst Cassirer (Berlin: Akademie, 1928), p. 289. Reprinted from the 9th edition of Lange's *Geschichte des Materialismus*.

⁶ Tönnies adds that Cohen attempted to develop a social ethics but did not succeed because he, notwithstanding his attention to the moral significance of the state, like Kant made the individual rather than society the more primary notion of his ethics. See "Ethik und Sozialismus," p. 929.

Marburg Kantians for assuming that this sense is undeniably clear.⁷ However, we will later see that Cohen, at least, gives a definite content to the claim that the workers in capitalist society are treated as means only. To anticipate, Cohen basically contends that the humanity-as-an-end-in-itself formula of the categorical imperative demands that all individuals become legislative members of the institutions in which they participate. Capitalist private enterprise violates this demand because the workers are excluded from determining the objectives and policies of this enterprise, and it is precisely in this sense that the workers are treated as means only. Thus, even if we grant Tönnies' claim that the ends of employers and workers may coincide, the moral condemnation of capitalism still stands, for this implausible harmony of ends is not the result of democratic decision-making in the workplace. And, finally, Cohen argues, of course, that the third formulation of the categorical imperative sets forth a conception of socialism of which economic democracy is an essential feature.

To further explain Cohen's socialist interpretation of the categorical imperative, we must briefly examine some basic aspects of Kant's own analysis of this imperative and note some of the problems of Kant's analysis.

Kant holds that the ultimate purpose of the moral law is to make possible a harmony of free or rational wills. As he puts it in *Lectures on Ethics*:

Moral goodness consists...in the submission of our will to rules whereby all our voluntary actions are brought into a harmony which is universally valid. Such a rule, which forms the first principle of the possibility of the harmony of all free wills, is the moral rule.... Our actions must be regulated if they are to harmonize and their regulation is effected by the moral law. A pragmatic rule cannot do this. Pragmatic rules may make our actions consistent with our own will, but they will not bring them into harmony with the wills of others....⁸

The problem is, of course, to discover and explicate the moral law or basic moral principle that can bring about such a harmony of free wills.

Kant offers his solution in the *Foundations of the Metaphysics of Morals*. The first formulation of the categorical imperative, the universal-law formula, states:

⁷ It must be said that some Marburg Kantians other than Cohen did not always offer a clear explication of the idea that the worker is used as means only in capitalist society. This criticism may be raised, for instance, against the work of Karl Vorländer. See, for example, his "Die neukantische Bewegung im Sozialismus," *Kant-Studien* 7 (1902): 23-84, p. 24

⁸ Translated by Louis Infield (Indianapolis: Hackett, 1980), p. 17. [German edition: *Kants gesammelte Schriften (KGS)*, the "Akademie" edition Band 27.1, pp. 257-258.]

Act only according to that maxim by which you can at the same time will that it should become a universal law.⁹

Kant's basic insight here is that if each of us acts only on maxims that all of us can adopt, a harmony of free human agents will emerge. In the words of H.J. Paton: "Kant's view is clearly that coherence of rational wills can be based only on obedience to one and the same universal law as such." Paton adds: "If this is so, in seeking to obey universal law as such we are seeking to realize the condition of coherence among rational wills." Paton adds: If this is so, in seeking to obey universal law as such we are seeking to realize the condition of coherence among rational wills.¹⁰

The harmony of free wills has both a "negative" and a "positive" aspect. In testing our maxims on the basis of the universal-law formula, we will come to place moral constraints upon the pursuit of our personal ends, because this formula brings to our attention that there are certain maxims we should not act on because their universalization would defeat our acting on them. Thus we will gradually arrive at the view that the harmony of rational wills has the "negative" aspect that human beings will leave one another free to pursue their personal ends. For Kant, however, the ultimate significance of this universal external freedom is that it makes possible autonomous, or moral, action and decision-making for all. Furthermore, Kant claims that the universal-law formula grounds the duty to promote the personal ends of others. In a word, his argument is that the maxim of *not* promoting the ends of others cannot be consistently willed as a universal law, for it would imply that we lack the means to an end that all human beings pursue -- happiness. This means that we ought to make the personal ends of others our own end, provided that doing so is compatible with universal external freedom. It also means that the harmony of rational wills has the "positive" aspect that human beings in this moral order will actively seek to contribute to the realization of one another's personal ends. And lastly, as Paton indicates in the above, Kant holds that virtuous agents will make the ultimate purpose of the moral law their own end -- that is, they will see it as their duty to bring about the harmony of rational wills.

For my present purpose, it is not necessary to discuss the second formulation of the categorical imperative, the natural-law formula. Instead, we must once again turn to the third formula:

Act so that you treat humanity, whether in your own person or in that of another, always as an end and never as a means only.¹¹

⁹ Translated by L.W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959), p. 39. [*KgS*, Band IV, p. 421.]

¹⁰ *The Categorical Imperative* (New York: Harper & Row, 1967), p. 140.

¹¹ *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 47. [*KgS*, Band IV, p. 429.]

This formula is often read as demanding respect for persons -- that is, we must treat ourselves and others as rational agents.¹² Kant's first illustration (in the *Foundations*) of how to apply the third formula suggests, however, a different (and more comprehensive) interpretation. Kant argues here that he who considers suicide should ask himself whether "his action can be consistent with the *idea of humanity* (my emphasis) as *an end in itself*."¹³ Now considering Kant's well-known claim that the various formulations of the categorical imperative are only so many different expressions of one and the same law, we should infer that this idea of humanity is the same as the harmony of rational wills. In other words, the idea of humanity refers to ideal humanity, a humanity unified by general obedience to universal law as such. Accordingly, the third formula may be rephrased as demanding that we always uphold, or mirror, ideal humanity in our actions. Thus there is a clear link between the first and third formulations of the categorical imperative, for they both demand that we act only on maxims that can become universal laws, or laws of a unified humanity or harmony of free wills.

All this is not to say that the common reading of the third formula is altogether mistaken. Certainly, Kant often claims that we must treat rational nature as an unconditional end. His basic insight, I think, is that in acting on maxims that can become universal laws we are acting on maxims to which others can assent, and thus we are treating others as ends in themselves. That is to say, in acting in harmony with the notion of ideal humanity, we are also respecting "humanity" in a second sense; we are treating what is truly human (i.e., what separates us from other animals), rational nature, as an unconditional end. Or, to approach the matter from the opposite angle, in acting on maxims to which other human beings cannot assent, we are treating these others as mere means to our personal ends, thus denying their "humanity" or rational nature. Consider Kant's own example of acting on the maxim of falsely promising to pay back a loan in order to get the loan. In deceiving others in this manner, we are, in effect, denying that they are ends in themselves, or legislators who should test their own maxims on the basis of the universal-law formula, for we make them assent to a maxim which is not the real maxim.¹⁴ It may be noted, moreover, that the duty to promote the personal ends of others can be derived from the idea that we must treat rational nature as an unconditional end: this duty is an instance of seeking to further the flourishing of rational nature and its ends.¹⁵ What is neglected, however, in the common reading

¹² My criticism below is directed toward the current dominant Kant interpretation in the English-speaking world.

¹³ *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 47. [*KgS*, Band IV, p. 429.]

¹⁴ We should interpret Kant as arguing here for *prima facie* duties. After all, there are situations in which we ought to break a promise, fail to tell the truth, etc. For a recent interesting paper on this issue, see Christine M. Korsgaard, "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil," *Philosophy & Public Affairs* 15 (1986): 325-349.

¹⁵ Cf. Thomas E. Hill, Jr., "Humanity as an End in Itself," *Ethics* 91 (1980): 84-99, p. 97. Hill points out that this grounding of the duty to promote the ends of others presupposes that this duty is understood as demanding that we provide others with

of the third formula is that to respect rational nature as an unconditional end is to will oneself and others as legislators of the ideal moral order; it is to will ideal humanity or the harmony of free wills. Thus this reading neglects the moral ideal that Kant's ethics projects.

Kant's summary in the *Foundations* of the different formulations of the categorical imperative underlines the foregoing account. Kant states here that all maxims that accord with the moral law have a form (universality), a material (human agents as ends in themselves), and a complete determination (consistency with the realm of ends, i.e., the harmony of free wills). The threefold division corresponds to the categories of quantity as developed in the *Critique of Pure Reason* (B 106; A 80): unity, plurality, and totality. It follows that the purpose of general obedience to the moral law is to make possible a unified plurality, i.e., a totality. The unity (form) is universal law as such. The plurality (the material) consists of human agents and their personal ends. The former applied to the latter creates a moral totality (the complete determination), ideal humanity. This totality has two aspects corresponding to the two aspects of the plurality: the "negative" and "positive" aspects of the harmony of free wills. Accordingly, within the moral totality human agents will respect one another as legislators, and they will seek to promote one another's personal ends.

Kant's explication of the moral law that must make possible a unified humanity has at least two major weaknesses. I will soon discuss how Cohen addresses both these problems. The first weakness is that Kant suggests that the determination of universal laws, or approximations thereof, is a monological undertaking. To overstate the case, his view seems to be that in the tranquility of our studies we can legislate for all of humanity on the basis of the categorical imperative.¹⁶ In accordance with this, Kant often claims that the demands of the moral law are clear to any conscientious person.¹⁷ But in fairness, this negative balance is offset by Kant's passionate plea in "What is Orientation in Thinking" for freedom of speech. In reply to the contention that oppressive political power can never take away the freedom to think, Kant states: "But how much, and how correctly, would we think if we did not think as it were in common with others, with whom we mutually

the opportunity to set and rationally pursue their own ends. But, as Hill also rightly notes, this qualification accords with Kant's discussion of the duty of beneficence in the *Foundations*.

¹⁶ Cf. *The Principles of Social Order: Selected Essays of Lon L. Fuller*, edited by Kenneth I. Winston (Durham: Duke University Press, 1981), p. 201. See also Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968), pp. 20-22. Both Fuller and Habermas, however, fail to note that the description of Kant's ethics as a mere monological ethics is an overstatement.

¹⁷ See *Foundations*, p. 20. [*KgS*, Band IV, pp. 403-404.] See also *Critique of Practical Reason*, translated by L.W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), p. 8n. [*KgS*, Band V, p. 8n.]

communicate!"¹⁸ Here, then, Kant seems to recognize that free communication is essential for arriving at not only moral truth, but also empirical knowledge.

I may add that a similar inconsistency can be found in Kant's political philosophy. On the one hand, he supports representative democracy, thus recognizing that the voting process as a dialogical activity is a *sine qua non* for determining representative laws. On the other hand, Kant claims that a kingdom (temporarily, at least) may be unobjectionable, because the conscientious ruler can legislate along representative lines.¹⁹

The second weakness is that Kant holds that the moral ideal -- the realm of ends -- cannot be institutionally expressed and must be seen as an "inner" unification of good wills, a church invisible. We need not discuss here his reasons for holding this view. Rather, it should be noted that one effect of this view is that Kant does not consistently develop his ethics as a social ethics in which it is argued that it is our duty to bring about ideal institutions. Admittedly, this criticism should not be pressed too far; for Kant argues at various places in his work that the moral ideal can emerge only within the framework of the republican state and the federation of states (which must guarantee universal external freedom), thus grounding the social duty to bring about these political ends.²⁰ Yet, in failing to argue that all our institutions must instantiate the realm of ends Kant fails to systematically address the question whether a capitalist economy is compatible with this ideal. The result is that the duty to bring about a world in which human agents promote one another's personal ends receives the inadequate content of demanding that we all fulfill the duty of beneficence.

We now can further explicate Cohen's socialist reconstruction of Kant's ethics. Like Kant, Cohen holds that existing humanity is a mere plurality and must be transformed into a unified plurality or totality. But unlike Kant, Cohen holds that this means that all our institutions must become unified pluralities or totalities. Now perhaps the most innovative aspect of Cohen's reconstruction of Kant's ethics is that he argues that the notion of the legal person can function as a model for the

¹⁸ In Kant, *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, translated by L.W. Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 303. [*KgS*, Band VIII, p. 144.]

¹⁹ See "An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?," Part II of *The Strife of the Faculties*, In Kant, *On History*, edited by L.W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), pp. 147 and 150. [*KgS*, Band VII, pp. 88 and 91.]

²⁰ See my *Kantian Ethics and Socialism*, Chapter I, section 3. See also Robert B. Pippin, "On the Moral Foundations of Kant's *Rechtslehre*," in *The Philosophy of Immanuel Kant*, edited by Richard Kenington (Washington, D.C.: Catholic University Press, 1985), pp. 112ff.

totality and that in offering a transcendental analysis of this notion we can explicate -- and justify -- the totality, and with it the moral law and the ideal moral subject. Cohen claims that the producer cooperative (Genossenschaft) provides the best model of the legal person. He exposes the transcendental conditions of the cooperative as legal person in the following passages from *Ethics of the Pure Will*:

What is so remarkable, interesting, and decisively educational about the concept of the cooperative is that it does not concern an individual will or the will of an individual and that as *will of several persons it is not a divided will; rather, in this concept and only in this concept the true unity of will and so the concept of legal subject has reached exact validity.*

These various wills unite into a common will because the various persons unite into a *whole*. *Which concept represents this whole? Which concept justifies it? Plurality or totality? ... The difference between totality and plurality is to be found in the logical power of the infinite concentration of single members, which as a result no longer come into question as singulars.*

When the cooperative as a whole becomes qualified to take on this logical character of totality, this can only be on the basis of an action of the will through which the cooperative becomes a legal activity and entity. This legal action [of becoming a cooperative] is formed through *the decision.... The decision is the unification of individual wills into a unified will*. This unified will...is a *common will*.

From a legal point of view, it is said that this common will does not represent the sum of the still existing wills but that it annihilates these and puts itself in their place. Nonetheless this representative and ideal will is the true real will; because the will and so the legal subject of the cooperative is contingent upon its decision, the decision, which refers only to it. *This representative unified ideal will constitutes the unity of will and the unity of the person, the concept of the legal person.*²¹

In this manner, then, Cohen applies the transcendental method to the notion of the legal person: this notion presupposes that the divided and antagonistic wills of the plurality are overcome through a common decision, the articles of incorporation and bylaws, expressing a unified intention, action, and willing. And, of course, the continuation of the cooperative as unified person requires that all its members have a right to vote and actively exercise this right so as to shape the policies and actions of the cooperative within the limits set by its articles and bylaws. Furthermore, the cooperative as legal person can serve (and is justified) as the model for other totalities, such as the ideal state. Cohen writes in his short essay "The General, Equal, and Direct Right to Vote" (1904):

²¹ *Ethik des reinen Willens*, pp. 230-31.

The state is also a person. Only as a person has it unity....The person of the state must be based on the will of the state.... The right to vote is the fundamental right in which the will of the state originates. This right constitutes the state.

The notion of the right to vote includes the idea that through the exercise of this right the state is grounded. If the execution of the right to vote falls short, then the foundation of the state fails; it may be a power state, but it has not become a legal state. The will of the state has become silenced; the state has failed to become a person and unity.²²

Two final aspects of Cohen's transcendental analysis are that both the ideal moral subject and the moral law are explicated. The individual must become an active participant in the various totalities and recognize others as co-determiners of universal laws, and the collective moral subject must become a unified will. The moral law, in turn, must be understood as demanding that all our actions be consistent with, and reflect, the ideal of the totality on its various levels.

Cohen, then, solves the previously mentioned problems of Kant's ethics. On Cohen's account, the realm of ends is to be seen, not as a community of isolated legislators, as Kant tended to see it, but as a community of *co*-legislators. One reason for this correction of Kant is that it is only through institutional participation by all that we may hope to arrive at universal laws and, hence, at a harmony of rational wills. Moreover, what Cohen argues with regard to the state also holds with respect to other institutions: "[It is a] fundamental mistake [to think] that the individual can become mature and independent any other way than by his independent cooperation with regard to the state -- that is, in the first place through his co-foundation of the will of the state.... The direct right to vote is the precise instrument for the moral education of the people."²³ Thus Cohen offers a concretization of the categorical imperative in that it is to be interpreted as demanding that we seek a society thoroughly democratic on all its institutional levels. It is crucial to note, however, that the moral law places limiting conditions upon radical democracy and gives direction to such a democracy. Respect for persons implies that the conditions of co-legislatorship must be safeguarded and optimized for each individual, and the idea of the realm of ends as a harmony of personal ends implies that the final end-in-view of each institution -- and, notably, the cooperative -- must be the ends of all individuals, not only the ends of those who are its members.

²² See *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Volume II, p. 332. This essay on the right to vote is Cohen's reply to a questionnaire of the biweekly *Ethische Kultur*. The direct target of his criticism was the Prussian state with its limited and indirect voting system.

²³ See *ibid.*, pp. 333-334. Cohen had perhaps too high expectations concerning the moral effects of political participation. Yet, his main point is well taken that moral emancipation requires in general institutional participation.

Finally, these observations underscore Cohen's moral condemnation of capitalism that we have previously encountered, namely, that in this economic system the worker is forced into the position of "means only." Entering through the gate of the factory, the worker is not her own lawgiver, she is not an autonomous being or co-legislator; her will is determined by another will --the will of the capital owner. Or we may say that her will is determined by the principle of capital accumulation. Heteronomy, then, is the fate of the worker under capitalism, and this is just another way of saying that the worker is treated as means only; she serves as an instrument for capital accumulation. And, as Cohen puts it, the overall result is that capitalism with its domination of the labor of the worker ""irresistibly tears apart the total person, the unity of the person as such."²⁴ In other words, for the worker, autonomous action, or the possibility thereof, is largely limited to the private realm and surrendered in the socioeconomic realm; she is split into two, as it were, in that she is her own person some of the time but servant most of the time.

2. Cohen's Cooperative Socialism: A Brief Assessment

At first sight, it may seem that Cohen's grounding of his socialism in the notion of the legal person is unsuccessful because in existing legal (as well as moral) practice the legal person lacks the moral aspects Cohen ascribes to it. This latter point is to be admitted. The modern publicly-owned business corporation, for example, is dealt with as a legal person, and, in this instance, the legal person reflects not a unified will (the will of all), but rather the will of top-level management (and, possibly, to some extent, the will of large stockholders).²⁵ The upshot is that it may seem that Cohen begs the question. Why is it the case that the cooperative provides the best model for the legal person?

This objection, I think, partly rests upon a misunderstanding of what the transcendental analysis of the notion of the legal person seeks to accomplish. One rationale for Cohen's turn to positive law is that ethics must provide a "systematic criticism" of the legal system, contributing to its moral improvement.²⁶ So the question is not whether in existing legal practice the legal person has the moral significance Cohen ascribes to it, but whether it ought to have this meaning. (And the same can be said of our moral practice.) Undoubtedly, Cohen's view is that if the

²⁴ Ethik des reinen Willens, p. 605.

²⁵ It may be noted, moreover, that there are conflicting conceptions of the cooperative. It is currently, for example, common to define the cooperative as a form of limited collaboration between independent enterprises that share a common interest. See L. Roeloffs, *De cooperatie: Maatschappelijk en fiscaal beschouwd* (Alphen aan den Rijn: Samson, 1971), Chapters I-III. My criticism below of private enterprise as legal person also applies to this latter form of the cooperative as legal person.

²⁶ See Ethik des reinen Willens, p. 270

notion of the legal person is to be a coherent notion, it must satisfy the transcendental conditions he has exposed --notably, it must display a unified will arising from the wills of its constituents. This implies that the idea of a private enterprise (including the publicly-owned corporation) as legal person is self-contradictory; this enterprise is in name a totality, but in reality a mere plurality. The issue of corporate responsibility for harmful actions supports this claim and also signifies its practical import. It seems reasonable to hold the private corporation as a whole responsible for its actions, and, yet, the conditions for this are lacking, for in holding it responsible we make, in effect, all its participants responsible, whereas in reality only some members are responsible, namely, those who determine the policy of the corporation. At the same time, there are situations in which it is hard to avoid making, in effect, the corporation as a whole responsible for its actions (and, hence, treat it as if it were a moral/legal person), such as in economically boycotting a corporation with immoral industrial policies (e.g., the Nestlé boycott), and in imposing legal fines for corporate wrongdoing (e.g., the violation of environmental and consumer protection laws). In both cases, successful action may have the greatest negative effects on precisely those who are least responsible: the workers who may be fired as the result of a worsened financial position of their company.²⁷ The transformation of private enterprise into a true legal person or cooperative will solve this inconsistency embedded in our present moral/legal practice, although, certainly, we may then expect that the occasion for punitive or boycott actions against economic enterprises will occur much less frequently.

The greater significance of Cohen's analysis, however, is to be sought in the fact that he is also, and primarily, concerned with the conditions of prospective collective responsibility for industrial policies. Cohen argues that the impetus behind our

²⁷ To avoid possible misunderstanding, I am not arguing that economic boycotts of corporations with immoral industrial policies are wrong. The importance of changing such policies outweighs the possibility of causing harm to workers of the targeted companies and, of course, boycotts can be supplemented by various forms of support for these workers. Also, my argument does not involve a denial of the importance of trying to devise forms of corporate punishment that are less likely to cause harm to workers (as compared to the imposition of large and effective fines). For some suggestions in this direction, see Brent Fisse, "Sanctions Against Corporations: The Limitations of Fines and the Enterprise of Creating Alternatives," in *Corrigible Corporations & Unruly Law*, ed. by Fisse and Peter A. French (San Antonio: Trinity University Press, 1985). Rather, the main point of my argument is to show that there is an inconsistency between our treatment of corporations as legal and moral persons and the fact that most people who make up the corporation lack a voice in determining its policies. Thus I seek to support the theoretical implication of Cohen's transcendental analysis of the legal person that the corporation as legal person is a contradiction in terms. See also my "Cohen, Collective Responsibility, and Economic Democracy," *Il Cannochiale* 1/2 (1991): 345-60.

actions must be "truthfulness" --that is the commitment to seek to unite natural and moral laws. (Cohen defines truth as the "accordance of theoretical causality with ethical teleology."²⁸ And, considering the fact that Cohen presents his cooperative socialism as an explication of Kant's notion of the realm of ends, we may infer that an industrial policy of "truth" implies that the cooperative must aim not only at the satisfaction of the needs of its members but also seek to contribute to the satisfaction of the needs of all human beings.) Noting, moreover, that both science and ethics are "idealizing" activities, Cohen comes to state: "The vocation of morality cannot be fulfilled except on the basis of scientific insights. Just as all human beings must have morality as their vocation, so they are all called upon to become concerned with science."²⁹ In accordance with this, Cohen rejects the prevailing division between manual and intellectual labor: "This distinction must end. All human beings must at the same time participate in scientific labor."³⁰ For Cohen, then, moral praxis must become a scientific praxis, and vice versa. Now the problem with capitalist private enterprise is that most people in this enterprise are not in the position to be "truthful," and that those who can be "truthful" are guided primarily by a different imperative, namely, to accumulate capital. The result is that we can at best attempt to morally influence capitalist industrial policy "from the outside" and "after the fact." In a recent study on Cohen's practical philosophy, Henning Günther forcefully expresses the Cohenian alternative, as well as the need for this alternative:

Critique is not exercised with respect to the products of the productivity of the modern world, but rather with respect to the manner of its production. Critique must guide each step of the production. One can no longer think of ethics and politics as able to limit the productivity of the sciences from the outside; rather, each execution of a thought must become critical. Ethics must become immanent to productivity, for otherwise the modern world will destroy itself.³¹

And, to complete the argument, it is to be noted that, on Cohen's account, such immanent moral critique (scientific praxis as moral praxis, and vice versa) is possible only if capitalist enterprise is changed into the cooperative, which we may now ideally define as a community of co-legislative scientific producers. Or, the broader argument is that the impact of corporate decisions upon the material and existential well-being of both present and future generations is so great that these decisions should not be left in the hands of corporate managers. These decisions

²⁸ *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Wiesbaden: Fourier, 1978), p. 476. Reprint of the second edition of 1928. The first edition appeared in 1919.

²⁹ *Ethik des reinen Willens*, p. 506.

³⁰ *Ibid.*, p. 507.

³¹ *Philosophie des Fortschritts: Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft* (München: Wilhelm Goldmann, 1972), p. 59.

must become a collective moral task and responsibility, requiring democratic decision-making and economic participation by informed workers and citizens.

These observations signify three other merits of Cohen's cooperative socialism. First, his view may be seen as a corrective of the common argument for economic democracy in terms of self-realization, meaningful work conditions, greater labor satisfaction, and the like. To be sure, these factors are important (although perhaps not sufficient) moral grounds for economic democracy, but what needs to be stressed is that economic democracy is also required for the sake of the exercise of moral self-determination and responsibility. Second, Cohen's conception of economic democracy goes beyond the vision of economic democracy as mere parliamentarism in the workplace -- that is, workers elect managers and/or vote for their proposals. As Harry Braverman argues in *Labor and Monopoly Capital*, true worker-control socialism presupposes that "the antagonisms in the labor process between controllers and workers, conception and execution, mental and manual labor are overthrown."³² In essence, Cohen projects the same ideal. Third, Cohen avoids Marx's error of holding that given suitable socioeconomic conditions (as in communist society) the project of self-realization or self-determination will include that of spontaneously promoting the ends of others. For Cohen, the cooperative socialist society as a realm of ends sets an infinite moral task, requiring for its full realization continuous moral emancipation and effort.

It would be a mistake to infer from this latter point that Cohen's cooperative socialist society is an altogether unobtainable ("empty") moral ideal. After all, we have reason to believe that moral responsibility will increase within economic institutions once people have more control over their labor.³³ Moreover, Cohen does not deny that at least a partial realization of his cooperative socialism is possible in absence of moral improvement. It is true, however, that Cohen and other Marburg Kantians pay insufficient attention to the question of precisely which property relations, forms of industrial planning, and mechanisms of the exchange of economic goods are most conducive to the realization of the Kantian socialist ideal.³⁴ In conclusion, I would like to suggest that in this respect the cooperative socialism of the Marburg Kantians can gain from some recent detailed economic

³² New York: Monthly Review Press, 1974, p. 445.

³³ We have already noted that Cohen held that political participation would be conducive to moral emancipation, and we may assume that he held the same view with regard to the moral effects of economic participation. For a recent synoptic defense of the view that economic democracy will be conducive to moral responsibility, see Robert A. Dahl, *A Preface to Economic Democracy* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 98-101.

³⁴ It is, for example, unclear whether Cohen held that cooperative members should collectively own the cooperative or that cooperative property should be owned by the state. The first option seems most plausible, but at least one passage in Cohen's work suggests the second option. See *Ethik des reinen Willens*, p. 614.

models of worker-control market socialism.³⁵ A gain can be made, however, in both directions. A recent study observes that "[a]t present the ethical theory of market socialism is considerably more rudimentary than its economic theory."³⁶ A final merit of Kantian socialist ethics is that it offers an excellent starting point for remedying this situation.

³⁵ See, for example, Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism* (London: George Allen & Unwin, 1983), and David Schweickart, *Capitalism or Worker Control?* (New York: Praeger, 1980).

³⁶ Allen Buchanan, *Ethics, Efficiency, and the Market* (Totowa: Rowman & Allanheld, 1985), p. 117. Cf. Drew Christie, "Recent Calls for Economic Democracy," *Ethics* 95 (1984): 112-128, p. 125, who rightly notes that recent defenders of economic democracy typically pay little attention to ethical theory. This does not mean, of course, that they do not offer normative arguments for economic democracy (e.g., such arguments can be found in Dahl and Schweickart, cited above). Rather, what it means is that there is no systematic attempt to ground these arguments in a basic normative theory or evaluative perspective. One practical price paid for this is that economic democracy is defended on the basis of what may be at times conflicting values, such as participation, self-realization, and social equality.

Harry van der Linden Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants

Meine Überlegungen sollen (a) Hermann Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants erläutern; (b) zeigen, daß diese Rekonstruktion einige Schwächen der Ethik Kants überwindet; und (c) die Bedeutung des ethischen Sozialismus Cohens für unsere heutige Situation kurz beurteilen.¹

1. Von Kant zum Sozialismus

In der *Ethik des reinen Willens* entfaltet Cohen jene These, welche als Kern des kantischen Sozialismus der Marburger Schule betrachtet werden kann: Die dritte Formulierung des kategorischen Imperativs, welche uns anweist, die Menschheit in unserer Person und in der eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck und niemals bloß als Mittel zu behandeln, drückt eine klare Kritik am kapitalistischen Wirtschaftssystem aus und deklariert überdies unverkennbar die Idee des Sozialismus. Kurz, Cohen behauptet hier, daß der Kapitalismus zu verurteilen sei, weil dieses ökonomische System den Arbeiter dazu verdammt, bloßes Mittel für die Zwecke eines anderen, nämlich des Kapitalisten, zu sein. Die dritte Formulierung hat für Cohen einen explizit sozialistischen Aspekt:

»In diesen Worten ist der tiefste und mächtigste Sinn des kategorischen Imperativs ausgesprochen; sie enthalten das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte [...] Die Idee des Zweckvorzugs der Menschheit wird dadurch zur Idee des Sozialismus, daß jeder Mensch als Endzweck, als Selbstzweck definiert wird.«²

1 Einige der in diesem Aufsatz diskutierten Fragen finden sich detaillierter ausgearbeitet in meinem Buch *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis: Hackett 1988. Ich folge hier besonders den Kapiteln I und VI.

2 *Ethik des reinen Willens*, Werke, Bd. 7, Hildesheim 1981, S. 320 f. – In der Werkausgabe ist der Text der 2. revidierten Auflage von 1907 nachgedruckt, die 1. Auflage erschien 1904.

Cohens These wurde schon bald zum Gegenstand heftiger Kritik. Karl Kautsky griff dessen Ansicht in *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* an, indem er behauptete: »Der angeblich »sozialistische« Satz, der die Persönlichkeit und Würde des Menschen feststellt, ist [...] mit dem Liberalismus oder Anarchismus ebenso verträglich wie mit dem Sozialismus.«³ Kautskys Kritik, so können wir vermuten, ist von ideologischen Bedenken und Erwägungen gefärbt, insofern er, als orthodoxer Marxist, gleich von Beginn wenig Sympathie für den Marburger Sozialismus und dessen (nicht unbedenkliche) Unterstützung für Eduard Bernsteins Revisionismus hegte. Wie auch immer, selbst Ferdinand Tönnies, der dem politischen Programm des Marburger Kantianismus wohlgesinnt war, erging sich in einer langen Besprechung der *Ethik des reinen Willens* in einer ähnlichen Kritik an Cohen. Nachdem er Kautskys Bemerkung vom »angeblich »sozialistische[n]« Satz« angeführt hat, meint Tönnies: »Dies ist nicht nur richtig, sondern Kant hat ihn ohne Zweifel nur im Sinne des Liberalismus gedacht.«⁴ Tönnies argumentiert weiter, daß der »humane Arbeitgeber« berechtigt sei zu behaupten, daß er seine Arbeiter nicht als bloßes Mittel handle, da sein eigener Zweck – der ökonomische Erfolg des Unternehmens – auch deren Zweck sei, insofern ihr Lebensunterhalt von diesem Erfolg abhängt. Überdies könne der humane Arbeitgeber für das Wohl seiner Arbeiter, nicht für sein eigenes Wohl, einen jährlichen Beitrag an den »städtischen Arbeitsnachweis« leisten, was einmal mehr zeige, daß sich der kantische Imperativ in der kapitalistischen Gesellschaft befolgen lasse.

Die kritischen Bemerkungen Kautskys und Tönnies' widerspiegeln einige der geläufigen Mißverständnisse hinsichtlich des kantischen Sozialismus der Marburger und können teilweise als irrelevant abgetan werden. Der Umstand, daß Kant selbst dem Liberalismus zuneigte, ist nicht strittig. Die Streitfrage ist vielmehr, ob der Sozialismus aus seiner Ethik überzeugend hergeleitet werden kann. Anders gesagt: Cohens berühmtes Diktum, daß Kant »der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialis-

3 *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin 1973, S. 35. – Nachdruck der Ausgabe von 1922; die 1. Auflage erschien 1906.

4 »Ethik und Sozialismus«, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 29 (1909), S. 924.

mus«⁵ sei, ist keine Aussage darüber, was Kant geglaubt hat, sondern darüber, wohin die Logik seiner Argumentation uns führt. Die Kritik von Kautsky und Tönnies verharret überdies bei der falschen Einschätzung, daß Kants Ethik eine bloße Individual- und keine Sozialethik sei und die Ethik des Marburger Kantianismus demnach in denselben Schranken bleibe.⁶ Wir werden gleich sehen, in welcher Hinsicht diese Auffassung bezüglich Kant irrig ist. Vorerst muß jedoch erwähnt werden, daß die ethisch begründete Kritik der Marburger Kantianer nicht auf den einzelnen Kapitalisten zielt, sondern auf die Klasse der Kapitalisten oder, besser, auf das kapitalistische Wirtschaftssystem. Wir können zwar zugestehen, daß einige Kapitalisten humaner sind als andere; die eigentliche Streitfrage ist aber, ob das kapitalistische Wirtschaftssystem nicht schon als solches beinhaltet, daß die arbeitende Klasse in einem gewissen Sinne in die Position des »bloßen Mittels« gezwungen wird. In welchem Sinn? Obwohl die Antwort auf diese Frage intuitiv klar zu sein scheint, muß sie erläutert und verteidigt werden. Einige Marburger Kantianer können vielleicht kritisiert werden, weil sie voraussetzen, dieser Sinn sei unbestreitbar klar.⁷ Wir werden jedoch später sehen, daß zumindest Cohen der Aussage, Arbeiter würden in der kapitalistischen Gesellschaft bloß als Mittel behandelt, einen deutlichen Gehalt gibt. Um es vorwegzunehmen: Für Cohen fordert die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs grundsätzlich, daß alle Individuen gesetzgebende Glieder derjenigen Institutionen werden, an welchen sie teilhaben. Kapitalistische Privatunternehmen verletzen diese Forderung, da die Arbeiter von der

5 »Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Langes *Geschichte des Materialismus*«, in: *Werke*, Bd. 5/2, Hildesheim 1984, S. 112. – In der Werkausgabe ist der Text der 3. Auflage der »Einleitung« von 1914 (aus der 9. Auflage von Langes *Geschichte des Materialismus*) kritisch ediert worden; die 1. Auflage der »Einleitung« erschien 1896.

6 Tönnies fügt (a.a.O., S. 929) an, daß Cohen zwar versuche, eine Sozialethik zu entwickeln, ihm dies aber nicht gelinge, da er, trotz der Beachtung der moralischen Bedeutung des Staates, wie Kant eher das Individuum als die Gesellschaft zur grundlegenden Idee der Ethik mache.

7 Diese Kritik kann zum Beispiel gegen die Arbeiten von Karl Vorländer geäußert werden; vgl. etwa »Die neukantische Bewegung im Sozialismus«, in: *Kant-Studien* 7 (1902), S. 24.

Bestimmung der Politik und der Ziele des Unternehmens ausgeschlossen sind, und gerade in diesem Sinn werden die Arbeiter als bloße Mittel gebraucht. Also selbst wenn wir Tönnies' Ansicht zustimmen, daß die Zwecke des Kapitalisten mit denjenigen der Arbeiter übereinstimmen können, bleibt die moralische Verurteilung des Kapitalismus bestehen, da diese – ohnehin unglaubliche – Harmonie der Zwecke nicht das Resultat einer demokratischen Entscheidungsfindung am Arbeitsplatz ist. Letztlich artikuliert aber, wie Cohen argumentiert, die dritte Formulierung des kategorischen Imperativs eine Konzeption des Sozialismus, in welcher die ökonomische Demokratie ein wesentliches Merkmal ausmacht.

Bevor wir Cohens sozialistische Interpretation des kategorischen Imperativs genauer erläutern, müssen wir kurz einige grundlegende Aspekte von Kants eigener Analyse dieses Imperativs untersuchen und auf einige Probleme dieser Analyse hinweisen. Kant hält fest, daß die letzte Absicht des moralischen Gesetzes die Ermöglichung der Harmonie der freien oder vernünftigen Willen sei. In den *Vorlesungen über Moralphilosophie* drückt er dies folgendermaßen aus:

»Die moralische Bonität ist [...] die Regierung unserer Willkühr durch Regeln, wodurch alle Handlungen meiner Willkühr allgemein gültig übereinstimmen. Und solche Regel, die das Principium der Möglichkeit der Übereinstimmung aller freien Willkühr ist, ist die moralische Regel. [...] Nun ist in Ansehung unsrer freien Handlungen eine Regel nöthig, wodurch alle Handlungen einstimmig sind, und das ist die moralische Regel. Stimmen meine Handlungen nach der pragmatischen Regel, so stimmen sie zwar nach meiner Willkühr überein, aber nicht mit der Willkühr anderer [...].«⁸

Das Problem besteht nun natürlich darin, das moralische Gesetz oder das grundlegende moralische Prinzip, welches diese Übereinstimmung der freien Willen ermöglichen kann, zu entdecken und zu erklären.

Kant bietet seine Lösung in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Die erste Formulierung des kategorischen Imperativs, die Formel des allgemeinen Gesetzes, stellt fest:

8 In: *Kants gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, nach der im folgenden unter Angabe von Band- und Seitenzahl zitiert wird), Bd. 27.1, S. 257f.

»Handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.«⁹

Kants grundlegende Einsicht ist hier, daß sich eine Harmonie der freien menschlichen Wesen ergeben wird, wenn jeder von uns nur nach *Maximen* handelt, die alle anderen sich zu eigen machen können. In den Worten von H. J. Paton: »Kants Auffassung ist offenbar die, daß eine Übereinstimmung der vernünftigen Willen nur auf Gehorsam gegenüber ein und demselben allgemeinen Gesetz an sich beruhen kann.« Paton fügt hinzu: »Wenn das richtig ist, dann versuchen wir, die Vorbedingungen für das Zusammenstimmen der vernünftigen Willen zu verwirklichen, wenn wir versuchen, dem allgemeinen Gesetz als solchem zu gehorchen.«¹⁰

Die Übereinstimmung der freien Willen hat eine »negative« und eine »positive« Seite. Indem wir unsere *Maximen* auf der Basis des allgemeinen Gesetzes prüfen, kommen wir dazu, die Verfolgung persönlicher Ziele einer moralischen Einschränkung zu unterziehen, da diese Formel des kategorischen Imperativs uns zum Bewußtsein bringt, daß es gewisse *Maximen* gibt, nach denen wir nicht handeln sollten, weil ihre Verallgemeinerung unser Handeln nach ihnen vereiteln würde. Auf diese Weise werden wir allmählich zur Einsicht kommen, daß die Übereinstimmung der vernünftigen Willen den »negativen« Aspekt hat, daß menschliche Wesen einander frei lassen werden, um ihre persönlichen Ziele zu verfolgen. Die Hauptbedeutung dieser allgemeinen Handlungsfreiheit ist für Kant jedoch, daß sie autonomes oder moralisches Handeln und Entscheiden für alle erst möglich macht. Ferner behauptet Kant, daß die Formel des allgemeinen Gesetzes die Pflicht begründet, die persönlichen Zwecke der anderen zu befördern. Sein Argument ist, mit einem Wort, daß die *Maxime*, das Ziel eines anderen *nicht* zu befördern, als allgemeines Gesetz unmög-

⁹ Bd. 4, S. 421.

¹⁰ *The Categorical Imperative*, New York: Harper & Row 1967, S. 140; deutsch: *Der kategorische Imperativ*, Berlin 1962, S. 166. A. d. Ü.: Ich folge der deutschen Übersetzung nur teilweise. Das englische »coherence of rational wills« übersetze ich mit »Übereinstimmung der vernünftigen Willen« und nicht mit »Übereinstimmung des vernünftigen Wollens«. Dasselbe gilt für das englische »coherence among rational wills«.

lich gewollt werden kann, da dies implizierte, daß uns ein Mittel zu einem Zweck mangelte, den alle menschlichen Wesen teilen – Glück. Dies bedeutet, daß wir die persönlichen Zwecke der anderen zu unseren eigenen Zwecken machen sollten, sofern dies vereinbar ist mit der allgemeinen Handlungsfreiheit. Es bedeutet ebenfalls, daß die Übereinstimmung der vernünftigen Willen den »positiven« Aspekt hat, daß menschliche Wesen in dieser moralischen Ordnung aktiv versuchen, bei der Verwirklichung der persönlichen Zwecke gegenseitig mitzuwirken. Letztlich hält Kant, wie Paton an der zitierten Stelle ausführt, auch fest, daß tugendhaft Handelnde den letzten Zweck des moralischen Gesetzes zu ihrem eigenen Zweck machen werden – es also als ihre Pflicht erachten werden, die Übereinstimmung der vernünftigen Willen herbeizuführen.

Für meine Absicht ist es nicht notwendig, die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs, seine Formulierung als Naturgesetz, zu diskutieren. Statt dessen müssen wir uns nochmals der dritten Formulierung zuwenden:

»Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.«¹¹

Diese Formel wird oft als Forderung nach Respekt gegenüber Personen gelesen, das heißt als die Forderung, daß wir uns selbst und die anderen als vernünftige Agenten behandeln sollen.¹² Kants erstes Anwendungsbeispiel dieser dritten Formel (in der *Grundlegung*) legt dagegen eine andere (und umfassendere) Interpretation nahe. Kant führt hier aus, daß sich derjenige, welcher erwägt, sich sein Leben zu nehmen, fragen muß, ob »seine Handlung mit der *Idee der Menschheit* [Hervorhebung von mir] als Zweck an sich selbst zusammen bestehen könne.«¹³ Berücksichtigen wir nun Kants bekannte Aussage, daß die verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs nur verschiedene Formeln ein und desselben Gesetzes sind, können wir folgern, daß diese Idee der Menschheit der Harmonie der vernünftigen

¹¹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. 4, S. 429.

¹² Die folgende Kritik richtet sich gegen die innerhalb der englischsprachigen Welt momentan dominierende Interpretation Kants.

¹³ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 429.

Willen entspricht. Anders gesagt: Die Idee der Menschheit verweist auf die ideale Menschheit, auf eine Menschheit, die durch die vollständige Achtung für das allgemeine Gesetz als solches vereinigt ist. Dementsprechend kann die dritte Formulierung auch als Forderung formuliert werden, in unseren Handlungen stets die ideale Menschheit im Auge zu behalten. Es gibt also eine klare Verbindung zwischen der ersten und der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs, da beide verlangen, daß wir nach Maximen handeln, welche allgemeine Gesetze oder Gesetze einer vereinigten Menschheit – der Harmonie freier Willen – werden können.

All dies soll nicht besagen, daß die gebräuchliche Lesart der dritten Formulierung schlechthin falsch ist. Sicherlich, Kant sagt häufig, daß wir die Vernunft als einen unbedingten Zweck behandeln müssen. Seine grundlegende Einsicht, so denke ich, ist aber, daß wir die anderen nur insofern als Selbstzwecke behandeln, als wir selbst nach Maximen handeln, die allgemeine Gesetze werden können; also nach Maximen handeln, welchen die anderen zustimmen können. Das heißt, daß wir die »Menschheit« auch in einem zweiten Sinn respektieren, wenn wir in Übereinstimmung mit der Vorstellung der idealen Menschheit handeln; wir behandeln dasjenige, was wirklich menschlich ist (das heißt, was uns von den Tieren trennt), das vernünftige Wesen, als einen unbedingten Zweck. Oder, um das Problem von der anderen Seite anzugehen: Wenn wir nach Maximen handeln, denen andere menschliche Wesen nicht zustimmen können, behandeln wir sie als bloße Mittel für unsere persönlichen Zwecke und verleugnen dadurch ihre »Menschheit« oder Vernünftigkeit. Betrachten wir Kants eigenes Beispiel des falschen Versprechens. Um Geld zu erhalten, versprechen wir, dieses zurückzuzahlen, obwohl uns dies nicht möglich sein wird. Indem wir andere derart betrügen, bestreiten wir eigentlich, daß sie Zwecke an sich selbst sind. Indem wir sie einer Maxime zustimmen lassen, welche nicht die richtige ist, verleugnen wir, daß sie Gesetzgeber sind, welche ihre eigenen Maximen nach der allgemeinen Gesetzesformel des kategorischen Imperativs prüfen sollen.¹⁴ Darüber hinaus mag er-

¹⁴ Kant argumentiert hier offensichtlich für *Prima-facie*-Pflichten. Es gibt jedoch auch Situationen, in welchen wir ein Versprechen brechen müssen, die Wahrheit nicht sagen können usw. Als eine neuere inter-

wähnt werden, daß die Pflicht, die persönlichen Zwecke der anderen zu fördern, auch aus der Idee, daß wir das vernünftige Wesen als einen unbedingten Zweck behandeln müssen, abgeleitet werden kann. Diese Pflicht ist ein Beispiel für den Versuch, das vernünftige Wesen und seine Zwecke förderlich zu entwickeln.¹⁵ Bei der gewöhnlichen Lesart der dritten Formulierung wird somit auf jeden Fall vernachlässigt, daß der Respekt vor dem vernünftigen Wesen als unbedingter Zweck bedeutet, sich selbst und die anderen als Gesetzgeber einer idealen moralischen Ordnung zu wollen; dies heißt aber, die ideale Menschheit oder die Übereinstimmung der freien Willen zu wollen. Jene Lesart vernachlässigt also das sittliche Ideal, welches Kants Ethik entwirft.

Kants Zusammenfassung der verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung* unterstreicht die eben gegebene Einschätzung. Kant führt hier aus, daß alle Maximen, die mit dem moralischen Gesetz zusammenstimmen, eine Form (Allgemeinheit), eine Materie (handelnde Menschen als Zwecke an sich selbst) und eine vollständige Bestimmung (Zusammenstimmung mit dem Reich der Zwecke, das heißt die Übereinstimmung der freien Willen) haben. Diese Dreiteilung korrespondiert den Kategorien der Qualität, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt werden: Einheit, Vielheit und Allheit (B 106/A 80). Daraus folgt, daß die Absicht des allgemeinen Gehorsams gegenüber dem moralischen Gesetz die Ermöglichung einer vereinten Vielheit, also einer Allheit, ist. Die Einheit (Form) ist das allgemeine Gesetz als solches. Die Vielheit (Materie) besteht aus den handelnden Menschen und ihren persönlichen Zwecken. Die erstere auf die letztere angewandt, ergibt moralische Allheit (die vollständige Bestimmung), ideale Menschheit. Diese Allheit hat zwei Aspekte, welche den zwei Seiten der Viel-

essante Arbeit zu diesem Thema vgl. Christine M. Korsgaard, »The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil«, in: *Philosophy & Public Affairs* 15 (1986), S. 325-349.

¹⁵ Vgl. Thomas E. Hill, Jr., »Humanity as an End in Itself«, in: *Ethics* 91 (1980), S. 97. Hill zeigt, daß diese Begründung der Pflicht, die Zwecke der anderen zu fördern, voraussetzt, daß diese Pflicht als Aufforderung verstanden wird, den anderen die Möglichkeit zu verschaffen, ihre eigenen Zwecke zu setzen und vernünftig zu verfolgen. Wie Hill auch richtig bemerkt, stimmt diese Bestimmung mit Kants Diskussion der Pflicht der Wohltätigkeit in der *Grundlegung* überein.

heit korrespondieren: der »negativen« und »positiven« Seite der Übereinstimmung der freien Willen. Folglich werden in der moralischen Allheit die handelnden Menschen einander als Gesetzgeber respektieren, und sie werden versuchen, gegenseitig ihre persönlichen Zwecke zu fördern.

Kants Erörterung des moralischen Gesetzes, welches eine vereinte Menschheit ermöglichen soll, hat mindestens zwei bedeutsame Schwächen. Ich werde bald darauf zu sprechen kommen, wie Cohen an diese Probleme herangeht. Die erste Schwäche besteht darin, daß die Bestimmung der allgemeinen Gesetze, oder die Annäherung daran, von Kant als ein monologisches Unternehmen vorgebracht wird. Überspitzt formuliert, scheint es seine Meinung zu sein, daß wir in der Geborgenheit unserer Studierzimmer auf der Basis des kategorischen Imperativs für die gesamte Menschheit gesetzgebend wirken können.¹⁶ In Übereinstimmung damit erklärt Kant häufig, daß die Forderungen des moralischen Gesetzes für jede gewissenhafte Person einsichtig seien.¹⁷ Der Gerechtigkeit halber sei aber auch erwähnt, daß diese »negative« Bilanz ausgeglichen wird durch Kants leidenschaftliches Eintreten für die Redefreiheit. Auf die Behauptung, daß durch staatliche Gewalt die Freiheit zu denken nicht aufgehoben werden könne, antwortet Kant: »Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mitteilen*, dächten!«¹⁸ Kant scheint hier zu erkennen, daß wir ohne freie Kommunikation weder zur moralischen Wahrheit noch zur empirischen Erkenntnis gelangen können.

Es läßt sich hinzufügen, daß in Kants politischer Philosophie eine ähnliche Inkonsistenz gefunden werden kann. Auf der einen Seite unterstützt er die repräsentative Demokratie und erkennt damit an, daß die Wahl als eine dialogische Handlung eine Bedingung

16 Vgl. *The Principles of Social Order: Selected Essays of Lon L. Fuller*, hg. von Kenneth I. Winston, Durham: Duke University Press 1981, S. 201. Vgl. auch Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt am Main 1968, S. 20-22. Sowohl Fuller als auch Habermas unterlassen es jedoch, zu erwähnen, daß die Beschreibung der Kantischen Ethik als bloß monologische Ethik eine Übertreibung ist.

17 Vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. 4, S. 403 f. und *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. 5, S. 8 ff.

18 »Was heißt sich im Denken orientieren?«, in: Bd. 8, S. 144.

sine qua non für den Erlass repräsentativer Gesetze ist. Auf der anderen Seite behauptet Kant jedoch, daß eine Monarchie (zumindest vorläufig) unproblematisch sei, da ein gewissenhafter Monarch repräsentative Gesetze erlassen kann.¹⁹

Die zweite Schwäche liegt in Kants Überzeugung, daß das sittliche Ideal – das Reich der Zwecke – nicht institutionell dargestellt werden kann, vielmehr als eine »innere« Vereinigung der guten Willen, als eine unsichtbare Kirche, betrachtet werden muß. Wir brauchen hier die Gründe für seine Auffassung nicht zu diskutieren. Erwähnt werden soll jedoch eine der Auswirkungen, die sie zeitigt. Sie verhindert, daß Kant seine Ethik konsequent zu einer Sozialethik ausbaut, in der die Pflicht verankert wird, ideale Institutionen ins Leben zu rufen. Die Kritik daran soll nicht zu stark betont werden, da Kant ja an verschiedenen Stellen seines Werkes darauf hinweist, daß sich das sittliche Ideal nur im Rahmen eines republikanischen Staates und eines Staatenbundes – die allgemeine Handlungsfreiheit garantieren müssen – verwirklichen kann. Auf diese Weise begründet er die soziale Pflicht, diese politischen Ziele zu verwirklichen.²⁰ Indem Kant es jedoch unterläßt, zu argumentieren, daß alle unsere Institutionen das Reich der Zwecke repräsentieren müssen, versäumt er auch, sich systematisch an die Frage zu machen, ob die kapitalistische Wirtschaft mit dem sittlichen Ideal zu vereinbaren ist. Daraus resultiert, daß die Pflicht, eine Welt zu verwirklichen, in der die handelnden Menschen einander ihre persönlichen Zwecke befördern, einen inadäquaten Inhalt erhält, nämlich die Forderung, daß wir alle die individuelle Pflicht der Wohltätigkeit erfüllen sollen.

Wir können nun genauer auf Cohens sozialistische Rekonstruktion der Kantischen Ethik eingehen. Wie Kant hält Cohen fest, daß die existierende Menschheit eine bloße Vielheit oder, wie Cohen zu sagen beliebt, eine bloße Mehrheit ist. Diese muß in eine vereinte Mehrheit oder Allheit umgewandelt werden. Im Unterschied zu Kant bedeutet dies für Cohen, daß alle unsere Institu-

19 Vgl. *Der Streit der Fakultäten*, Bd. 7, S. 88 und 91.

20 Vgl. mein Buch *Kantian Ethics and Socialism*, Kapitel 1, Abschnitt 3, sowie Robert B. Pippin, »On the Moral Foundations of Kant's *Rechtslehre*«, in: *The Philosophy of Immanuel Kant*, hg. von Richard Kennington, Washington, D. C.: Catholic University Press 1985, S. 112 ff.

tionen zu vereinten Mehrheiten oder eben Allheiten werden müssen. Das innovativste Moment in der Cohenschen Rekonstruktion der Ethik Kants ist aber wohl die Einsicht, daß der Begriff der juristischen Person als Modell der Allheit dienen kann, ja, daß die transzendente Analyse dieses Begriffs die Allheit und mit ihr das sittliche Gesetz und das ideale ethische Subjekt erklären – und rechtfertigen – kann. Cohen behauptet, daß die (Produktions-)Genossenschaft das beste Modell für die juristische Person abgebe. In der folgenden Passage aus der *Ethik des reinen Willens* legt er deren transzendente Bedingungen dar:

»Das ist nun eben das Auffällige, das Interessante und das entscheidend Lehrreiche in dem Begriffe der Genossenschaft, daß es sich in ihr doch nicht um einen einzelnen Willen, nicht um den Willen eines Einzelnen handelt; und daß gerade *dieser Wille mehrerer Personen nicht als ein gespaltenen Wille gilt; sondern daß in ihm und nur in ihm die echte Einheit des Willens, und demgemäß der Begriff des Rechtssubjekts zu seiner exakten Geltung gelangt.*

Diese mehreren Willen vereinigen sich in einen Gesamtwillen auf Grund dessen, daß die mehreren Personen in eine *Gesamtheit* sich vereinigen. *Welcher Begriff stellt diese Gesamtheit dar?* Durch welchen Begriff wird sie gerechtfertigt? Durch den der Mehrheit, oder aber den der Allheit? [...] *Der Unterschied der Allheit von der Mehrheit* liegt in der logischen Befugnis der *unendlichen* Zusammenfassung der einzelnen Glieder, welche demzufolge als einzelne nicht ferner in Frage kommen.

Wenn die Genossenschaft als Gesamtheit diesen logischen Charakter der *Allheit* anzunehmen fähig wird, so kann diese Befähigung sich nur auf die Willenshandlung beziehen, in welcher ihre rechtliche Tätigkeit und ihr rechtliches Dasein besteht. Diese Rechtshandlung wird durch den *Beschluß* gebildet [...] *Der Beschluß ist gleichsam der Zusammenschluß der einzelnen Willen in einen einheitlichen Willen.* Dieser einheitliche Wille [...] ist ein *Gesamtwille*.

Es wird von juristischer Seite ausgesprochen, daß dieser Gesamtwillen nicht die Summe der immerhin fortbestehenden Willen repräsentiere, sondern daß er diese vertilgt und sich an ihre Stelle gesetzt habe. Und nichtsdestoweniger ist dieser repräsentative, dieser ideale Wille der eigentlich reale; denn von seinem Beschlusse, von dem Beschlusse, der sich nur auf ihn bezieht, hängt der Wille, und somit das Rechtssubjekt der Genossenschaft ab. *Dieser geeinte repräsentative, ideale Wille bildet die Einheit des Willens und die Einheit der Person; den Begriff der juristischen Person.*«²¹

²¹ *Ethik des reinen Willens*, a.a.O., S. 230 f.

Auf diese Art und Weise wendet Cohen also die transzendente Methode auf den Begriff der juristischen Person an. Dieser Begriff setzt voraus, daß der geteilte und sich widersprechende Wille der Vielen durch einen gemeinsamen Beschluß überwunden wird: das Statut der Genossenschaft, welches eine einheitliche Absicht und ein einheitliches Handeln und Wollen ausdrückt. Die Fortdauer der Genossenschaft als Einheit der Person verlangt nun natürlich, daß alle ihre Mitglieder das Wahlrecht besitzen und es aktiv ausüben, um die Politik und die Handlungen der Genossenschaft innerhalb der Grenzen, welche ihr durch ihre Statuten gesetzt sind, zu bestimmen. Die Genossenschaft als juristische Person kann (berechtigterweise) auch als Modell für andere Allheiten dienen, wie etwa für den idealen Staat. Cohen schreibt in seinem kurzen Aufsatz »Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht« (1904):

»Auch der Staat ist Person. Nur als Person hat er Einheit. [...] Auch die Person des Staates muß auf dem Staatswillen beruhen. Das fundamentale Recht, in welchem der Wille des Staates sich ursprünglich vollzieht, ist das Wahlrecht. Es ist das Recht, welches den Staat konstituiert.

Es liegt im Begriffe des Wahlrechts der Gedanke eingeschlossen, daß durch seine Ausübung der Staat begründet wird. Ist die Ausführung fehlerhaft, so ist die Begründung verfehlt; der Staat kann Machtstaat sein; als Rechtsstaat ist er nicht zustande gekommen. Der Wille des Staates ist verstümmelt; der Staat ist nicht Person, nicht Einheit geworden.«²²

Die transzendente Analyse Cohens erörtert die Kantische Ethik in zwei entscheidenden Aspekten: Sie expliziert sowohl das ideale ethische Subjekt als auch das Sittengesetz. Einerseits muß der einzelne aktiv an den verschiedenen Allheiten teilnehmen und andere als solche anerkennen, die allgemeine Gesetze mitbestimmen; und das kollektive ethische Subjekt muß ein einheitlicher Wille werden. Andererseits muß das Sittengesetz als die Forderung verstanden werden, daß alle unsere Handlungen mit dem Ideal der Allheit verträglich sind und es spiegeln.

²² In: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hg. von Albert Görland und Ernst Cassirer, Berlin 1928, Bd. II, S. 332. Dieser Aufsatz über das Wahlrecht ist Cohens Antwort auf eine Umfrage der Halbmonatsschrift *Ethische Kultur*. Das direkte Ziel seiner Kritik war der preussische Staat mit seinem eingeschränkten und indirekten Wahlrechtssystem.

Auf dieser Basis löst Cohen die vorher erwähnten Probleme der Kantischen Ethik. Das Reich der Zwecke darf nach Cohens Dafürhalten nicht als eine Gemeinschaft isolierter Gesetzgeber – wie dies Kant zu sehen scheint –, es muß vielmehr als eine Gemeinschaft von *Mit*-Gesetzgebern gesehen werden. Ein Grund für diese Berichtigung der Ethik Kants besteht darin, daß die Hoffnung, einmal zu allgemeinen Gesetzen und damit zur Harmonie der freien Willen zu gelangen, nur dann erfüllt werden kann, wenn alle die Möglichkeit erhalten, in Institutionen mitzuwirken. Was Cohen in Hinsicht auf den Staat ausführt, gilt daher für alle Institutionen:

»Es ist ein grundsätzlicher Irrtum zu glauben, daß der Mensch reif und selbständig werden könnte auf anderem Wege als durch seine selbständige Mitwirkung am Staate, und in erster Linie an der Mitbegründung des Staatswillens [...]. Das gleiche Wahlrecht ist das exakte Mittel der sittlichen Volkserziehung.«²³

Cohen liefert eine Konkretisierung des kategorischen Imperativs, indem er ihn als Forderung interpretiert, eine vollständig demokratische Gesellschaft auf allen ihren institutionellen Ebenen anzustreben. Hier ist es nun entscheidend, daß das Sittengesetz auch die einschränkenden Bedingungen und generell die Richtlinien für die radikale Demokratie aufstellt. Der Respekt gegenüber Personen impliziert, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Gesetzgebung geschützt und für jeden einzelnen optimiert werden müssen; ferner impliziert die Idee des Reichs der Zwecke als das Zusammenstimmen der persönlichen Zwecke, daß der Endzweck jeder Institution – ganz besonders der Genossenschaft – den Zwecken aller Individuen gemäß sein muß und nicht bloß denjenigen ihrer Mitglieder.

Diese Feststellungen unterstreichen zuletzt Cohens moralische Verurteilung des Kapitalismus, welcher wir bereits begegnet sind. Namentlich verurteilt er, daß in diesem ökonomischen System der Arbeiter bzw. die Arbeiterin in die Position des »bloßen Mittels« gedrängt wird. Nachdem sie durch das Tor in die Fabrik eingetreten ist, ist die Arbeiterin nicht mehr ihre eigene Gesetzgeberin

²³ Ebd., S. 333 f. Cohen hegte vielleicht zu hohe Erwartungen in die sittliche Wirkung der politischen Beteiligung. Seine grundlegende Einsicht, daß sittliche Emanzipation im allgemeinen institutionelle Beteiligung verlangt, kann jedoch mit gutem Grund übernommen werden.

und damit nicht mehr autonomes Wesen. Ihr Wille wird durch einen anderen Willen – den Willen der kapitalistischen Eigentümer – bestimmt. Wir können auch sagen, daß ihr Wille durch die Prinzipien der Kapitalvermehrung bestimmt wird. Heteronomie ist folglich im Kapitalismus das Schicksal der Arbeiterin. Sie wird als bloßes Mittel gebraucht; sie dient als Instrument der Kapitalakkumulation. Als umfassendes Resultat ergibt sich somit, daß der Kapitalismus durch seine Herrschaft über die Arbeitskraft der Arbeiterin »unaufhaltsam die ganze Person, die Einheit der Person an sich«²⁴ reißt. Für die Arbeiterin wird, anders gesagt, autonomes Handeln, oder die Möglichkeit dazu, weitgehend auf die Privatsphäre eingeschränkt; in der sozioökonomischen Sphäre ist es gänzlich aufgehoben. Die Arbeiterin ist gleichsam zweigeteilt: eine gewisse Zeit eigene Person, die meiste Zeit aber Dienerin.

2. Cohens genossenschaftlicher Sozialismus Eine kurze Würdigung

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als ob Cohens Begründung des Sozialismus im Begriff der juristischen Person nicht erfolgreich ist, da der tatsächlichen juristischen (wie auch moralischen) Praxis juristischer Personen die sittlichen Aspekte mangeln, die Cohen ihr zuschreibt. Dies ist zuzugeben. So wird zum Beispiel heute die moderne, sich in Händen des Aktionärspublikums befindende Aktiengesellschaft als juristische Person behandelt, und in diesem Fall widerspiegelt die juristische Person keinen einheitlichen Willen (den Willen aller), sondern eher den Willen der Unternehmensleitung (und vielleicht, in gewissem Umfang, denjenigen der großen Aktienbesitzer/innen).²⁵ Von dieser Einsicht her mag es scheinen, als ob Cohen die Wahrheit dessen, was be-

²⁴ *Ethik des reinen Willens*, a.a.O., S. 605.

²⁵ Es kann überdies darauf hingewiesen werden, daß es sich widersprechende Konzeptionen der Genossenschaft gibt. Es ist heute zum Beispiel auch üblich, die Genossenschaft als eine Form der begrenzten Zusammenarbeit unabhängiger Unternehmen mit gemeinschaftlichen Interessen zu definieren; vgl. L. Roeloffs, *De coöperatie. Maatschappelijke en fiscaal beschouwd*, Alphen aan den Rijn: Samson 1971, Kapitel I–III. Meine Kritik an der Privatunternehmung als juristischer Person richtet sich auch gegen diese letztgenannte Form der Genossenschaft.

wiesen werden soll, nämlich daß die Genossenschaft das beste Modell für die juristische Person biete, bloß voraussetzt. Dieser Einwand, so denke ich, beruht teilweise auf einem Mißverständnis dessen, was die transzendente Analyse des Begriffs der juristischen Person zu leisten hat. Cohen wendet sich dem positiven Recht in der Absicht zu, in der Ethik eine »methodische Kritik« des juristischen Systems zu liefern und damit zu dessen sittlicher Verbesserung beizutragen.²⁶ So ist die Frage also nicht, ob die juristische Person in der bestehenden rechtlichen Praxis diejenige ethische Bedeutung hat, die ihr Cohen zuspricht, sondern ob sie diese Bedeutung haben soll. (Dasselbe kann auch über unsere moralische Praxis gesagt werden.) Ohne Zweifel ist Cohen der Ansicht, daß der Begriff der juristischen Person nur dann ein haltbarer Begriff ist, wenn er die dargelegten transzendentalen Bedingungen erfüllt – man muß insbesondere aufweisen können, daß und wie ein einheitlicher Wille aus den Willen, die die juristische Person konstituieren, entsteht. Dies bedeutet, daß es ein Widerspruch in sich selbst ist, ein privates Unternehmen (die Aktiengesellschaft eingeschlossen) als juristische Person (in Cohens Sinne) anzusprechen; denn dieses Unternehmen ist nur dem Namen nach eine Allheit, in Wirklichkeit aber eine bloße Mehrheit. Die Frage der unternehmerischen Verantwortlichkeit für Handlungen mit Schadensfolge unterstützt diese Behauptung und zeigt ihre praktische Bedeutung. Es scheint vernünftig zu sein, die private Gesellschaft als ganze für ihre Handlungen verantwortlich zu machen. Die Bedingungen dazu sind jedoch nicht gegeben, da wir, indem wir sie für verantwortlich erachten, effektiv alle Beteiligten verantwortlich machen müssen, während doch in Wirklichkeit nur einige Mitglieder verantwortlich sind, namentlich diejenigen, welche die Geschäftspolitik bestimmen. Gleichzeitig gibt es aber Situationen, in denen es kaum zu verhindern ist, daß tatsächlich die ganze Unternehmung für ihre Handlungen verantwortlich gemacht (und damit als sittliche/juristische Person behandelt) wird, so etwa beim ökonomischen Boykott einer Gesellschaft mit unmoralischer Geschäftspolitik (zum Beispiel der Nestlé-Boykott) oder bei der Verhängung von Geldstrafen für unternehmerisches Fehlverhalten (zum Beispiel bei Verletzungen von Umwelt- und Verbraucherschutzgesetzen). In beiden Fällen könnten er-

²⁶ Vgl. *Ethik des reinen Willens*, a.a.O., S. 270.

folgreiche Aktionen die negativsten Auswirkungen bei genau jenen zeitigen, die für eine solche Geschäftspolitik am wenigsten verantwortlich sind: bei den Arbeitern und Arbeiterinnen, die aufgrund einer sich verschlechternden finanziellen Situation ihrer Gesellschaft entlassen werden könnten.²⁷ Die Umwandlung der Privatunternehmung in eine wirkliche »juristische« Person oder Genossenschaft wird erst diese Unstimmigkeit unserer bestehenden moralisch-rechtlichen Praxis lösen, obgleich wir natürlich erwarten dürfen, daß es dann für Straf- und Boykottaktionen gegen Wirtschaftsunternehmen sehr viel seltener Anlaß geben wird.

Die größere Bedeutung der Analyse Cohens muß jedoch darin gesehen werden, daß er sich auch, und hauptsächlich, mit den Bedingungen für eine *vorausblickende* kollektive Verantwortung in der Wirtschaftspolitik beschäftigt. Er führt aus, daß der Impetus unserer Handlungen die »Wahrhaftigkeit« sein muß – das

²⁷ Damit keine Mißverständnisse entstehen: Ich sage nicht, daß ökonomische Boykotte von Unternehmen mit einer unmoralischen Geschäftspolitik falsch seien. Eine solche Politik zu ändern hat eine größere Bedeutung als die Möglichkeit, daß den Arbeiterinnen der betroffenen Gesellschaft Schaden zugefügt wird. Boykotte können überdies durch verschiedenen Formen der Unterstützung für diese Arbeiterinnen begleitet werden. Mein Argument bezweifelt auch nicht die Bedeutung des Versuchs, Formen der unternehmerischen Bestrafung zu ersinnen, bei denen – im Vergleich mit der Auferlegung von hohen und wirksamen Geldstrafen – eine Schädigung der Arbeiterinnen weniger wahrscheinlich ist. Zu Vorschlägen in dieser Richtung vgl. Brent Fisse, »Sanctions Against Corporations: The Limitations of Fines and the Enterprise of Creating Alternatives«, in: *Corrigible Corporations & Unruly Law*, hg. von Fisse und Peter A. French, San Antonio: Trinity University Press 1985. Die Hauptabsicht meiner Argumentation ist vielmehr, zu zeigen, daß eine Unstimmigkeit besteht zwischen der Behandlung der Unternehmung als juristischer bzw. sittlicher Person und der Tatsache, daß den meisten Leuten, welche zur Unternehmung gehören, die Möglichkeit fehlt, deren Politik mitzubestimmen. Auf diese Weise will ich die theoretische Folgerung aus Cohens transzendentaler Analyse der juristischen Person, daß eine private Gesellschaft nur widersprüchlicherweise als juristische Person eingestuft werden kann, untermauern. Vgl. dazu auch meinen Aufsatz »Cohen, Collective Responsibility, and Economic Democracy«, in: *Il Cannocchiale*, 1/2 (1991), S. 345–360.

heißt die Verpflichtung, die Vereinigung der Naturgesetze mit den moralischen Gesetzen anzustreben. (Cohen definiert Wahrheit als die »Übereinstimmung der theoretischen Kausalität mit der ethischen Teleologie«.²⁸ Wenn wir nun bedenken, daß er seinen genossenschaftlichen Sozialismus als eine Auslegung von Kants »Reich der Zwecke« darstellt, so können wir folgern, daß eine Wirtschafts- und Geschäftspolitik der »Wahrheit« beinhaltet, daß die Genossenschaft nicht nur nach der Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Mitglieder strebt, sondern auch versuchen muß, etwas zur Befriedigung der Bedürfnisse aller menschlichen Wesen beizutragen.) Aus der Einsicht, daß sowohl Wissenschaft wie Ethik »idealisierende« Tätigkeiten sind, kommt Cohen zur Behauptung: »Die Berufung zur Sittlichkeit kann nicht erfüllt werden, es sei denn auf Grund der wissenschaftlichen Einsicht. Wenn anders daher alle Menschen zur Sittlichkeit berufen sind, so sind sie alle zur Wissenschaft berufen.«²⁹ In Übereinstimmung damit lehnt Cohen die vorherrschende Unterscheidung von manueller und geistiger Arbeit ab: »Dieser Unterschied muß aufhören. Alle Menschen müssen zugleich der wissenschaftlichen Arbeit teilhaft werden.«³⁰ Für ihn muß also sittliche Praxis zu wissenschaftlicher Praxis werden und umgekehrt. Nun ist es aber das Problem einer kapitalistischen Privatunternehmung, daß der größte Teil ihrer Angestellten nicht eine Position einnehmen, in der sie »wahrhaftig« sein könnten, und diejenigen, für die dies zutrifft, in erster Linie durch einen anderslautenden Imperativ geleitet sind, nämlich durch den Imperativ, Kapital zu vermehren. Das Resultat hieraus ist, daß wir im besten Fall versuchen können, die kapitalistische Geschäftspolitik »von außen« und »im nachhinein« moralisch zu beeinflussen. In einer jüngeren Studie über Cohens praktische Philosophie macht Henning Günther eindringlich die Cohensche Alternative und ihre Notwendigkeit deutlich:

»Die Kritik wird nicht an den Erzeugnissen der Produktivität der modernen Welt geübt, sondern an ihrer Produktionsweise. Von Stufe zu Stufe der Produktion muß sie von der Kritik geleitet werden. Es sind keine

28 *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1978, S. 476 (Nachdruck der 2. Auflage von 1929; die 1. Auflage erschien 1919).

29 *Ethik des reinen Willens*, a.a.O., S. 506.

30 Ebd., S. 507.

Ethik und keine Politik mehr denkbar, die die Produktivität der Wissenschaften von außen begrenzen könnten, sondern jeder Vollzug des Denkens muß kritisch werden. Die Ethik muß dem Produzierenden immanent werden, sonst vernichtet sich die moderne Welt selbst.«³¹

Um dieses Argument zu vervollständigen, muß erwähnt werden, daß nach Cohens Dafürhalten eine solche immanente ethische Kritik (wissenschaftliche Praxis als sittliche Praxis und umgekehrt) nur möglich ist, wenn die kapitalistische Unternehmung in eine Genossenschaft überführt wird, welche wir nun idealiter als eine Gesellschaft gesetzgebender, wissenschaftlicher Produzenten definieren können. Das allgemeinere Argument geht aber dahin, daß die Auswirkung von unternehmerischen Entschlüssen auf das materielle und existentielle Wohlergehen sowohl der heutigen wie der zukünftigen Generationen zu groß ist, als daß diese Entscheidungen in den Händen der Unternehmensführung belassen werden dürften. Diese Entscheidungen müssen zur kollektiven sittlichen Aufgabe und Verantwortung werden, was wiederum demokratische Entscheidungsprozesse und wirtschaftliche Beteiligung der informierten Arbeiter/innen und Bürger/innen erfordert.

Diese Beobachtungen eröffnen uns drei weitere Vorzüge des genossenschaftlichen Sozialismus Cohens. Erstens kann seine Ansicht als ein Korrektiv für die gewöhnliche Argumentation zugunsten ökonomischer Demokratie – die mit Schlagworten wie Selbstverwirklichung, sinnvolle Arbeitsbedingungen, größere Zufriedenheit am Arbeitsplatz usw. operiert – angesehen werden. Sicherlich sind diese Faktoren wichtige (obgleich vielleicht nicht ausreichende) moralische Gründe für ökonomische Demokratie, doch muß betont werden, daß ökonomische Demokratie um der Ausübung der *sittlichen* Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit willen notwendig ist. Zweitens geht Cohens Konzept der ökonomischen Demokratie weit über die Vision der ökonomischen Demokratie als eines bloßen Parlamentarismus am Arbeitsplatz – die Arbeiter wählen Manager und/oder stimmen über deren Vorschläge ab – hinaus. Wie Harry Braverman in *Labor and Monopoly Capital* ausführt, setzt wahrer, durch die Arbeiterschaft kontrollierter Sozialismus voraus, daß »der Antagonismus im Ar-

31 *Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft*, München 1972, S. 59.

beitsprozeß zwischen Kontrollierenden und Arbeitenden, zwischen Entwurf und Ausführung und zwischen geistiger und körperlicher Arbeit überwunden ist.³² Im wesentlichen entwirft Cohen dasselbe Ideal. Drittens vermeidet Cohen den Fehler von Marx, zu glauben, daß bei geeigneten sozioökonomischen Bedingungen (in einer kommunistischen Gesellschaft) das Projekt der Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung dasjenige der *sontanen* Beförderung der Zwecke der anderen einschließen wird. Für Cohen stellt die genossenschaftlich-sozialistische Gesellschaft als ein Reich der Zwecke eine unendliche sittliche Aufgabe dar, welche für ihre volle Realisation kontinuierliche *sittliche* Emanzipation und Anstrengung verlangt.

Es wäre ein Fehler, wenn man aus dieser letzten These folgerte, daß Cohens genossenschaftlich-sozialistische Gesellschaft ein ganz und gar unerreichbares (»leeres«) sittliches Ideal sei. Alles in allem haben wir guten Grund zu glauben, daß die sittliche Verantwortung in den ökonomischen Institutionen größer werden wird, wenn die Leute erst einmal mehr Kontrolle über ihre Arbeit haben.³³ Überdies bestreitet Cohen nicht, daß zumindest eine partielle Realisation seines genossenschaftlichen Sozialismus auch ohne sittlichen Fortschritt möglich ist. Wahr ist jedoch, daß Cohen und andere Marburger Kantianer der Frage, welche Eigentumsverhältnisse, Formen der wirtschaftlichen Planung und Mechanismen des ökonomischen Güteraustauschs für die Verwirklichung des sozialen Ideals Kants am förderlichsten sind, zu wenig Beachtung zollten.³⁴ Der genossenschaftliche Sozialismus der

32 Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, New York: Monthly Review Press 1974, S. 445.

33 Wir haben Cohens Meinung, daß politische Partizipation für die sittliche Emanzipation förderlich sei, bereits erwähnt, und wir können annehmen, daß er im Hinblick auf die sittlichen Auswirkungen von ökonomischer Partizipation derselben Ansicht war. Eine neuere, übersichtliche Verteidigung der Ansicht, daß die ökonomische Demokratie der sittlichen Verantwortung zuträglich ist, liefert Robert A. Dahl, *A Preface to Economic Democracy*, Berkeley: University of California Press 1985, S. 98-101.

34 Es ist zum Beispiel unklar, ob Cohen meint, daß die Genossenschafter die Genossenschaft gemeinsam besitzen sollten oder ob der Genossenschaftsbesitz dem Staat gehören sollte. Die erste Ansicht scheint am einleuchtendsten, doch weist zumindest eine Textstelle in Cohens

Marburger Kantianer könnte in dieser Hinsicht aus einigen neueren, detaillierten ökonomischen Modellen einer durch die Arbeiterschaft kontrollierten sozialistischen Marktwirtschaft viel gewinnen.³⁵ Gewinn kann jedoch auf beiden Seiten gemacht werden. Eine neuere Studie beobachtet nämlich, daß »die ethische Theorie der sozialistischen Marktwirtschaft gegenwärtig noch deutlich weniger ausgearbeitet ist als deren ökonomische Theorie«.³⁶ Die kantische sozialistische Ethik stellt einen ausgezeichneten Ausgangspunkt dar, um dieses Defizit zu beheben.

Übersetzt von Peter A. Schmid

Werk auf die zweite Möglichkeit hin; vgl. *Ethik des reinen Willens*, a.a.O., S. 614.

35 Vgl. zum Beispiel: Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, London: George Allen & Unwin 1983; David Schweickart, *Capitalism or Worker Control?*, New York: Praeger 1980.

36 Allen Buchanan, *Ethics, Efficiency, and the Market*, Totowa: Rowman & Allanheld 1985, S. 117; vgl. Drew Christie, »Recent Calls for Economic Democracy«, in: *Ethics* 95 (1984), S. 125, welcher richtig bemerkt, daß heutige Verteidiger der ökonomischen Demokratie ethischen Theorien bezeichnenderweise wenig Beachtung schenken. Dies heißt natürlich nicht, daß sie keine normativen Argumente für die ökonomische Demokratie lieferten (solche Argumente lassen sich zum Beispiel bei Dahl und Schweickart finden). Vielmehr bedeutet dies, daß es keinen systematischen Versuch gibt, diese Argumente durch eine grundlegende normative Theorie oder evaluative Perspektive zu begründen. Ein Preis dafür ist, daß die ökonomische Demokratie nur auf der Basis von sich zeitweilig bekämpfenden Werten, wie etwa Mitbestimmung, Selbstverwirklichung und soziale Gleichheit, verteidigt wird.